37e ANNEE (4e SÉRIE) N° 42 2 DÉCEMBRE 1920

L'AMI DU CLERGÉ

Paraît à Langres, tous les Jeudis

Mgr F. PERRIOT
Protonotaire apostolique *ad instar participantium*
FONDATEUR

A. ROZIER
Docteur en théologie, Chanoine honoraire de Langres
DIRECTEUR

Les nouveautés du « Codex »

Ch. XV. — LES CHAPITRES
(Suite)

H) Nomination des chanoines. — Les canons 403 et 406 mettent fin à une vieille controverse qui a beaucoup exercé la sagacité des canonistes de l'ancien droit, et divisé leurs sentiments. Aucun texte positif n'avait réglé ce point délicat de la nomination des chanoines. On en était réduit à des inductions, basées sur les origines historiques des Chapitres, sur le droit coutumier, et parfois aussi éclairées, quoique assez indirectement, par certaines décisions de Congrégations romaines.

La nomination d'un chanoine intéressait également le Chapitre et l'Evêque, non seulement à cause de leurs étroites relations liturgiques et administratives, mais aussi pour cette raison que le plus souvent, à l'origine, la sustentation temporelle des chanoines était prélevée sur une masse commune où s'alimentaient également les deux menses, épiscopale et capitulaire.

Il semblait donc aussi difficile d'attribuer au seul Chapitre le recrutement de ses membres qu'au seul choix exclusif de l'Evêque. De là une sorte de droit indivis reconnu aux deux parties à la fois par les canonistes, et qui s'est traduit dans leur langage par ce qu'on a appelé la *simultanée,* c'est-à-dire le concours des deux autorités à la fois, chacune pour une unité, dans la nomination des nouveaux titulaires de canonicats.

On a constaté de bonne heure les difficultés pratiques de cette méthode, qui pouvait facilement aboutir à des conflits sans issue, lorsque le candidat du Chapitre n'était pas celui de l'Evêque et que l'on s'obstinait de part et d'autre à ne pas se départir de l'opposition créée par un premier choix contradictoire. Aussi a-t-on cherché et trouvé le moyen de donner à l'exercice de la « simultanée » une forme qui, tout en sauvant les principes et intérêts en cause, pût éviter les plus gros dangers de conflits. C'est ainsi, par exemple, que tantôt l'Evêque et le Chapitre nommaient à tour de rôle les chanoines au fur et à mesure des vacances, et tantôt se réservaient des mois ou des semaines déterminés pendant lesquels l'un des deux exerçait isolément son droit de nomination.

En France, le cardinal Caprara avait accordé aux évêques la faculté exclusive de nommer les chanoines au moment de la restauration des Chapitres, mais cela seulement *pro prima vice ;* et il fallait bien qu'il en fût ainsi, puisque les Chapitres n'existaient plus. Ceux-ci ont-ils ignoré leurs droits, pourtant clairement réservés par la formule restrictive *pro prima vice,* ou plutôt n'ont-ils pas osé en presser la revendication, à une heure où il a pu paraître inopportun d'amoindrir par des protestations et des désaccords la forte autorité épiscopale nécessaire alors pour relever l'Eglise de France de ses ruines ? C'est là un point d'histoire rétrospective qui n'a plus pour nous qu'un intérêt archéologique, et que nous n'éprouvons pas le besoin d'élucider. En fait, ce qui est certain, c'est que les Evêques français ont continué d'exercer seuls le droit de nomination des nouveaux chanoines, avec des nuances très variées dans le soin qu'ils prenaient de consulter leur Chapitre, quand ils ne se contentaient pas de lui adresser après coup une simple notification du choix par eux arrêté.

Le Législateur a pensé sans doute que cette pratique était préférable à la « simultanée » de l'ancien droit, puisqu'il l'a en substance canonisée dans le *Codex,* comme étant désormais loi de droit commun, non cependant sans y formuler une réserve importante dont nous allons dire un mot, après avoir mis sous les yeux du lecteur le canon 403.

CANON 403. — Exceptis dignitatibus, ad Episcopum pertinet, audito Capitulo, conferre omnia et singula beneficia ac canonicatus in ecclesiis tum cathedralibus tum collegialibus, reprobata quavis contraria consuetudine et revocato quolibet contrario privilegio, sed firma contraria fundationis lege et præscripto can. 1435.

Le texte est on ne peut plus clair. Les Chapitres sont radicalement dépossédés du droit de nomination, et le système de la « simultanée » a vécu, emportant avec lui dans l'oubli du passé les interminables discussions dont sont remplis à ce propos les traités *De Canonicis* de nos anciens auteurs.

A part les dignités, dont la collation est, comme l'on sait, réservée au Pape (c. 396, § 1), tous les canonicats et bénéfices cathédraux ou collégiaux sont à la libre nomination de l'Evêque, sauf le cas

où, dès l'origine, une disposition contraire aurait été stipulée comme condition de la fondation d'une prébende.

Le *Codex* entend obtenir une parfaite unité de discipline sur ce point de la nomination aux canonicats, car il prend soin d'exclure toute échappatoire possible à sa loi en réprouvant les coutumes et révoquant les privilèges qui lui seraient contraires.

Est-ce à dire que l'intervention des Chapitres est à ce point supprimée qu'il ne leur reste plus qu'à enregistrer simplement les nominations faites par l'Evêque ? Pas du tout, et bien au contraire ! Si le nouveau droit leur retire la nomination proprement dite aux canonicats, il exige par contre que l'Evêque ne nomme jamais un chanoine sans en avoir auparavant référé à son Chapitre.

Trois méthodes de référence sont possibles : le *consentement*, la *consultation*, la *notification*. Le consentement n'est plus nécessaire ; la notification est insuffisante ; seule reste la consultation, qui est indispensable. *Audito Capitulo,* dit le texte. *Audito* est au passé ; c'est donc *avant la nomination* que le Chapitre doit être consulté, que l'Evêque doit demander son avis. Le bon sens s'accorde ici avec la révérence pour prouver jusqu'à l'évidence qu'il n'est point d'autre sens possible de cet ablatif absolu : *Audito Capitulo*. L'Evêque n'est pas tenu de déférer aux observations et réserves du Chapitre, si celui-ci croit devoir en formuler ; mais il est tenu de ne pas le mettre en présence d'une décision prise, d'un fait accompli, qui rendrait parfaitement inutile, sinon ridicule, une apparence de consultation réduite, contrairement au droit, à une simple notification pour formalité de passif enregistrement.

La mesure d'ailleurs est très sage et tout autant dans l'intérêt de l'Evêque que du Chapitre. Pour bien des raisons de contact et de vie commune, il importe que le nouveau titulaire ne soit pas *persona ingrata* à la compagnie où il va entrer. La discorde est toujours mauvaise conseillère, et, loin d'avoir quoi que ce soit à redouter de l'unanimité régnante au sein de leur Chapitre, les Evêques sont au contraire assurés de trouver là, avec des conseils plus sûrs et mieux qualifiés, une garantie de meilleure collaboration à leur œuvre pastorale pour le plus grand bien du diocèse.

Puisque l'occasion s'en présente, disons une fois pour toutes que l'*audito Capitulo* doit être entendu ainsi partout où le *Codex* emploie cette formule ou son équivalent : *de consilio Capituli.* L'on aperçoit sans peine les embarras que pourrait causer à une administration épiscopale la nécessité de recourir au *consentement* capitulaire. Mais, par contre, l'on voit aussi très bien pourquoi, en supprimant cette nécessité, le *Codex* a, par compensation, fait aux Evêques un devoir de solliciter plus souvent tout au moins l'avis préalable de leur Chapitre.

En stricte et rigoureuse procédure de droit, voici comment devrait se faire cette consultation. L'Evêque lui-même, ou plutôt son mandataire (v. g. un Vicaire général), notifie officiellement au Chapitre le point sur lequel son avis est demandé ; dans notre cas présent, la nomination d'un nouveau chanoine. Sur quoi, le délégué épiscopal se retire, pour laisser l'assemblée délibérer. On discute, et l'on vote. Procès-verbal de la séance est dressé, puis présenté en duplicata authentique à l'Evêque.

Rien n'empêche qu'on adopte en fait toute autre méthode, moins strictement protocolaire, qui respecte suffisamment les droits de l'Ordinaire et la liberté des chanoines. On pourra, par exemple, discuter séance tenante la candidature proposée et prier le Vicaire général de transmettre à l'Evêque l'avis du Chapitre. — Peu importe, au surplus, la variété de ces nuances de détail, suivant la diversité des circonstances et des usages locaux. Une seule chose est nécessaire : c'est que la consultation ait lieu et soit vraiment une consultation.

Qualités du candidat. — Elles sont, en termes généraux, mais assez clairs, indiquées au can. 404 :

CANON 404. — § 1. Canonicatus Episcopus conferat sacerdotibus doctrina vitæque integritate præstantibus.

§ 2. — In canonicatuum collatione, ceteris paribus, ratio habeatur illorum qui doctores in sacra theologia vel jure canonico renuntiati fuerint in aliquo athenæo, vel laudabiliter ministerium ecclesiasticum aut magisterium exercuerint, firmo præscripto can. 130, § 2.

Il nous faut ici le répéter une fois de plus : le Chapitre doit être un corps d'élite, une assemblée de compétences et de valeurs ecclésiastiques de tout premier ordre, le Sénat distingué auquel l'Eglise confie le soin d'assister l'Evêque dans ses conseils, et non pas seulement un asile de vénérables impotents, un refuge ouvert aux invalidités de l'âge ou de la maladie. Pour cette dernière catégorie, il y a dans les diocèses des maisons de retraite et de santé où les prêtres hors service peuvent abriter honorablement leurs infirmités ou leurs vieux jours.

Le canon que nous venons de lire, pas plus que tout l'esprit de l'Eglise dans son ancien droit, ne permet à personne de penser qu'on puisse considérer le Chapitre comme une sorte de maison de retraite. Le *Codex* y veut voir de fortes têtes et de fortes vertus, des hommes particulièrement remarquables par leur doctrine et l'intégrité exemplaire de leur vie ecclésiastique ; mieux que cela, il entend que l'Evêque, à égalité de mérites par ailleurs, confère les canonicats vacants aux candidats qui sont docteurs en théologie ou en droit canonique. Fasse le ciel que la voix de l'Eglise soit chez nous un peu mieux entendue ! Voilà qui nous changerait de certaines méthodes de recrutement capitulaire qui ont trop déconsidéré les Chapitres

dans l'opinion publique, malheureusement beaucoup plus inclinée à en rire qu'à les respecter. Point d'inconvénient à ce qu'un canonicat soit une fin de carrière; beaucoup d'inconvénients à ce qu'il ne soit que cela. Evêques et Chapitres ont également intérêt à ne pas l'oublier; et c'est là une considération qui justifie davantage encore le concours vigilant des deux autorités dans la nomination des chanoines.

Chanoines honoraires. — Nos chanoines honoraires modernes ont été longtemps inconnus du droit canonique. Ils y entrent aujourd'hui définitivement par la grande porte du *Codex* qui, au can. 406, les reconnaît et précise certains détails de leur nomination.

CANON 406. — § 1. Episcopo, non autem Vicario Generali, nec Vicario Capitulari, jus est canonicos ad honorem nominandi sive diœcesanos sive extra-diœcesanos cum consilio Capituli cui canonicus est adscribendus, sed Episcopus raro et caute hoc jure utatur.

§ 2. — Sacerdotem alienæ diœcesis canonicum ad honorem nominaturus, Episcopus, præter Capituli sui consilium, Ordinarii, cui subjectus est nominandus, assensum impetret, sub pœna nominationis irritæ, eumdemque Ordinarium insignia edoceat ac privilegia quorum usum nominandus exinde habiturus sit.

§ 3. — Canonici ad honorem extra diœcesim in qua nominati sunt degentes, numero sint tertia parte minores canonicis titularibus.

La nomination des chanoines honoraires appartient exclusivement à l'Evêque, comme celle des titulaires, et sous la même réserve d'avoir à prendre préalablement l'avis du Chapitre, dont l'intervention ici se comprend sans peine puisque, sans être *de gremio Capituli*, les chanoines honoraires n'en constituent pas moins un complément honorifique de la famille capitulaire.

Il est dans l'esprit du droit que le nombre des chanoines honoraires soit aussi restreint que possible : « *Episcopus raro et caute hoc jure utatur,* » dit le *Codex,* qui cependant ne fixe aucun chiffre, au moins pour les honoraires résidants. Le Législateur a-t-il prévu, dans la multiplication exagérée des chanoines honoraires, un danger possible de déconsidération du canonicat, en vertu de l'adage *assueta vilescunt,* à l'heure précisément ou il s'applique à rendre aux chanoines et aux Chapitres leur prestige normal d'antan ? Ou bien a-t-il craint de voir dégénérer en simple récompense la raison juridique du canonicat, qui est tout autre, et de sens plus élevé, le chanoine étant par sa fonction appelé à figurer dans la compagnie et les conseils de l'Evêque ? En tout cas, les deux adverbes *raro* et *caute* n'ont pas été mis là sans motif, et ils sont suffisamment suggestifs pour que Evêques et Chapitres aient à cœur de mettre en pratique la double règle qu'ils précisent, à savoir, que les nominations de chanoines honoraires soient rares, et qu'on n'en fasse bénéficier que des sujets particulièrement bien choisis.

Moins « favorables » encore sont, en droit, les nominations de chanoines honoraires étrangers au diocèse. Là aussi l'on peut aisément se persuader que le droit a raison, en réfléchissant que, si le canonicat est un *honneur,* il est aussi avant tout *per se* un *service,* un office si l'on veut. Le service à la rigueur peut encore se comprendre et subsister, quoique fortement atténué, quand il s'agit de chanoines honoraires diocésains. Chez un étranger, il n'y a plus que l'honneur, sans point d'appui juridique sur le service, et voilà ce que l'Eglise n'aime guère. Elle le dit nettement aux Evêques en leur faisant défense de nommer, à titre étranger, plus de six chanoines honoraires par exemple si leur propre Chapitre ne se compose que de neuf membres. Les deux tiers des titulaires, voilà la proportion permise, et vraiment elle est si menue qu'on peut soupçonner sous cette restriction du *Codex* l'arrière-pensée d'arriver à la suppression des chanoines honoraires étrangers au diocèse.

On peut discuter notre interprétation de la formule *tertia parte minores.* D'aucuns pensent que si, dans l'exemple ci-dessus, les chanoines étrangers étaient au nombre de trois seulement, ils seraient encore *tertia parte minores titularibus,* c'est-à-dire inférieurs en nombre au tiers des titulaires. Cette interprétation ne manque pas de vraisemblance, quoiqu'elle paraisse, au point de vue grammatical, moins correcte. Laquelle des deux répond exactement à la pensée du Législateur ? La Commission du *Codex* le dira si on le lui demande. Sans vouloir trancher la difficulté, nous inclinons à tenir pour plus probablement vraie la première manière d'entendre la proportion : *tertia parte minores canonicis titularibus,* dussions-nous pour la mieux justifier faire appel au principe réflexe : *in dubio favores ampliandi.*

Mais voici d'autres obstacles à ces nominations de chanoines étrangers. D'abord l'Evêque est tenu de prendre avant tout l'avis de son Chapitre *(Capituli sui consilium).* Il doit en outre s'entendre avec le propre Evêque du sujet en cause et obtenir son formel *consentement,* faute de quoi la nomination serait nulle. Enfin, conformément à la loi générale, ces chanoines non résidants ne peuvent pas porter leurs insignes canoniaux chez eux, en dehors du diocèse où se trouve le Chapitre auquel ils auront été agrégés, à moins qu'ils n'accompagnent l'Evêque qui les a nommés ou représentent le Chapitre auquel ils sont rattachés à titre honoraire. C'est l'heure de citer à l'appui de cette règle les can. 407 et 409 :

CANON 407. — § 1. Canonici ad honorem alicujus basilicæ vel ecclesiæ col-

legialis almæ Urbis, privilegiis et insignibus uti possunt tantum intra ejusdem basilicæ vel collegiatæ ecclesiæ ejusque filialium ambitum ; canonici vero ad honorem aliarum ecclesiarum extra Urbem, privilegiis et insignibus utantur in diœcesi tantum ubi nominati sunt, non autem extra diœcesim, nisi ad normam can. 409, § 2.

CANON 409. — § 1. In unaquaque ecclesia tum cathedrali tum collegiali,... dignitates, canonici et beneficiarii vestem sibi in bulla erectionis assignatam vel apostolico indulto concessam (deferant); secus censeantur tanquam absentes.

§ 2. — Vestem choralem aut specialia insignia capitularia adhibere possunt in tota diœcesi in qua est Capitulum, sed, reprobata contraria consuetudine, non extra diœcesim, nisi vel Episcopum comitentur, vel Episcopum aut Capitulum repræsentent in Conciliis aliisve solemnitatibus.

La règle générale formulée au can. 409 s'applique à toutes les sortes de chanoines, titulaires et honoraires ; pour ces derniers, le *Codex* la répète au can. 407. Voilà donc qui est désormais entendu : les chanoines ont défense de porter leurs insignes ailleurs que dans leur diocèse ou, plus exactement, ailleurs que dans le diocèse où se trouve le Chapitre auquel ils appartiennent comme membres titulaires ou honoraires.

Le port des insignes canoniaux entraîne presque toujours des difficultés de préséance... De plus, l'Evêque peut avoir de bonnes raisons pour trouver indésirable chez lui, dans son clergé, la présence d'un prêtre étranger paré d'insignes qui ne sont pas toujours une preuve d'absolue respectabilité. De là des embarras, des points de friction entre Evêques de diocèses différents, entre voisins surtout, auquel le *Codex* entend couper court, et tout le monde conviendra que le *Codex* a raison. Chacun chez soi, d'abord. Et puis, le Chapitre étant une institution en soi propre au diocèse, il est très juste, et dans l'esprit du droit, qu'elle n'en franchisse pas les limites. Beaucoup d'abus seront ainsi évités, beaucoup de vieilles controverses, supprimées, souvent pratiquement désobligeantes parce que toujours quelque peu personnelles.

Ici se pose une question qu'il est à priori difficile de trancher par le texte même du *Codex*. La formule vague *insignia ne deferant*... vise manifestement tout d'abord les chanoines, pour lesquels l'interdiction ne fait aucun doute. Faut-il, toutefois, l'entendre dans un sens si absolu que les Evêques soient, eux aussi, par là-même privés de la faculté d'autoriser chez eux, quand bon leur semblera, le port d'insignes canoniaux étrangers ? Nous ne le pensons pas, cette interprétation rigoureuse ne nous paraissant suggérée ni par le texte de la prohibition, ni par les motifs qui l'ont vraisemblablement inspirée au Législateur.

Dans les deux canons 407 et 409 c'est aux chanoines que s'adresse le *Codex*, nullement aux Evêques, sinon, bien entendu, en tant qu'ils sont, ici comme partout ailleurs, en principe général, virtuellement chargés de veiller à l'observation de la loi. Le *Codex* aurait pu, d'un simple mot, comme il sait le faire quand il y a lieu, indiquer sa volonté de restreindre l'autorité épiscopale sur ce point-là. Il ne l'a pas fait, et comme *odiosa sunt restringenda*, on est en droit, semble-t-il, de conclure à l'inexistence de cette restriction du pouvoir des Evêques.

Du reste, la mesure présente procède assurément d'une pensée favorable à l'autorité des Evêques, bien loin de lui être le moins du monde contraire. L'abus qu'on a voulu prévenir venait précisément de ce que cette autorité était méconnue par le fait coutumier des chanoines qui s'arrogeaient le droit de porter partout leurs insignes, sans se préoccuper d'aucune permission à demander. L'abus n'est plus à craindre, puisque désormais ils ne le pourront faire que dûment autorisés par qui de droit. Mais, si le *Codex* fait aux Evêques la *faveur* de les débarrasser des ennuis de l'ancien état de choses, il ne leur défend pas pour cela de renoncer spontanément à cette faveur dans les cas particuliers où ils croiront pouvoir admettre sans inconvénient chez eux des exceptions à la règle générale. Tel est du moins notre avis, et nous serions surpris qu'il fût inexact, tant cette interprétation semble ménager équitablement tous les intérêts en cause.

I) Préséances. — Nous reviendrons sur la question des ordres de préséances générales dans le clergé. Il s'agit ici seulement des préséances capitulaires, ou plutôt canoniales. Elles sont réglées au can. 408 :

CANON 408. — § 1. Capitulum cathedrale præcedit collegiali, etiam insigni, in ipsa quoque collegiali ecclesia ; Capitulum insigne præcedit non insigni ; in eodem Capitulo, salvis peculiaribus statutis, vel legitimis consuetudinibus, dignitates, servato inter se præcedentiæ ordine, præcedunt canonicis ; canonici antiquiores, qui nempe prius possessionem ceperunt, posterioribus ; canonici titulares honorariis ; honorarii beneficiariis ; dignitates vero aut capitulares charactere episcopali ornati omnibus dignitatibus ac canonicis in presbyterali tantum ordine constitutis præcedunt.

§ 2. — In Capitulis in quibus habentur distinctæ præbendæ presbyterales, diaconales, subdiaconales, servetur præcedentia ordinis ; et in eodem ordine præcedentia receptionis in ordinem, non autem in Capitulum.

Tout cela est suffisamment clair. Seul, un point intéressant nous paraît à noter. *Salvis peculiaribus statutis vel legitimis consuetudinibus,* dit le *Codex*, manifestant une fois de plus son intention de laisser subsister les lois, ordonnances et coutumes locales non contraires au droit, qui sont par conséquent *juxta* ou *præter legem*. La matière des préséances est précisément une de celles où se trouvent le plus diversifiés les usages diocésains. Le Législateur admet très bien qu'il en soit ainsi, les intérêts généraux de l'Eglise n'étant nullement compromis dans ce détail de classement de personnes. C'est donc à tort que certains Chapitres se sont crus obligés de faire table rase de toutes leurs anciennes coutumes sur ce point-là et sur d'autres encore, pour se refaire des statuts tout neufs entièrement conformes à la lettre du droit commun.

Prenons par exemple le cas du Supérieur de Grand Séminaire. En tant que chanoine honoraire, il devrait, d'après la règle, se placer parmi les honoraires, à son rang de nomination. En beaucoup de diocèses l'on a pensé que la haute dignité de sa fonction diocésaine méritait mieux, et, soit coutume, soit statuts, on l'a mis immédiatement après les titulaires, en tête de tous les chanoines honoraires. C'est fort bien ainsi, et pourquoi changer cet usage très justifié, nullement contraire aux principes du droit, sous prétexte d'une refonte radicale des statuts du Chapitre en conformité rigoureuse avec la lettre du *Codex?* Et si le Supérieur du Séminaire est en même temps Vicaire général honoraire, quelle anomalie criante que de le voir confondu dans la masse des chanoines honoraires, placé peut-être après un de ses anciens élèves nommé chanoine avant lui !

Le *Codex,* d'accord avec les autorités liturgiques, reconnaît très large pouvoir aux Evêques de trancher ces questions de préséance en dehors des grandes lignes claires ou fixées par le droit. Aussi en ont-ils usé avec raison, sous forme d'ordonnance ou de statut synodal, pour mettre en meilleur rang parmi le clergé leur Supérieur de Séminaire, préséance qui est aussi en certains cas un simple fait de coutume légitime. Tout cela peut et doit être conservé, nonobstant la refonte des statuts de Chapitres, pour autant qu'ils ont besoin d'être refondus. Et ce que nous disons, pour exemple, du Supérieur de Séminaire, s'applique, en matière de préséances, à tout autre cas analogue compris dans la réserve du can. 408 : *salvis peculiaribus statutis vel legitimis consuetudinibus.*

Le § 2 se réfère à un état de choses qui n'existe plus à l'heure actuelle chez nous où toutes les prébendes canoniales sont presbytérales.

Avant de quitter ce sujet des préséances au point de vue capitulaire, il nous paraît tout indiqué de rapporter ici le can. 370 concernant les vicaires généraux :

CANON 370. — § 1. Præsente etiam Episcopo, Vicarius Generalis publice privatimque præcedentiæ jus habet super omnibus diœcesis clericis, non exclusis dignitatibus et canonicis ecclesiæ cathedralis, etiam in choro et actibus capitularibus...

Voilà tarie la source d'encre qui alimentait jusqu'ici les controverses canonico-liturgiques de nos auteurs touchant les relations de préséances entre Vicaires Généraux et Chapitres. La discussion est close, et les Vicaires Généraux triomphent sur toute la ligne. Partout et sur tous ils ont préséance « épiscopale », non pas au sens formel, mais équivalent du mot.

En définitive, c'est justice et, à y réfléchir, on s'étonne un peu que cette conclusion ait été jadis si âprement contestée. Aux termes mêmes du droit, l'Evêque et son Vicaire Général constituent une seule et indivise personne morale, à telle enseigne que, régulièrement, il n'y a pas d'appel de l'un à l'autre. Pourquoi alors ne pas considérer comme raison de haute prééminence l'autorité épiscopale dont le Vicaire Général est revêtu, et cela à titre *ordinaire* et non point du tout comme délégué? Nous nous rappelons avoir assisté un jour à une cérémonie où, en l'absence de l'Evêque, ses deux vicaires généraux étaient placés après les chanoines titulaires, sous prétexte que le Chapitre était invité « en corps » à la fête. C'était choquant d'inconvenance, au dire du clergé présent, mais non pas absolument irrégulier, la jurisprudence romaine sur ce point-là s'étant montrée assez hésitante et flottante dans certaines de ses décisions.

Le *Codex* ne parle pas des *Vicaires Généraux honoraires,* si multipliés, comme l'on sait, dans notre Eglise de France. Convient-il de leur attribuer le même droit de préséance qu'à leurs confrères titulaires? Nous ne voyons pas du tout sur quelle bonne raison pourrait s'appuyer la réponse négative. Quelle différence y a-t-il entre les deux sortes de Vicaires Généraux? En droit, aucune ; en fait, les honoraires ne touchent pas « d'honoraires » et n'usent pas autant, de manière aussi assidue auprès de l'Evêque, de leurs pouvoirs « vicariaux ». Ce sont là détails de conventions personnelles, étrangers à la fonction, purement accidentels. En réalité, le Vicaire Général honoraire partage, tout comme le titulaire, l'autorité épiscopale. Il est nommé de la même façon, avec feuille de pouvoirs identiques. Ils sont canoniquement, tous les deux, « Ordinaires ». Pourquoi, dès lors, ne pas révérer chez eux la même dignité et ne pas leur reconnaître la même préséance, d'après le même principe?

Il reste entendu que le Vicaire Général honoraire, qui est en même temps chanoine titulaire, prend son rang de stalle au chœur quand il y vient, *comme chanoine*, parmi ses confrères *de gremio Capituli.* Mais, quand il n'agit pas ou ne se présente pas comme chanoine, il reste toujours l'*alter ego* de l'Evêque, et doit, à ce titre, être placé avant tout le reste du clergé. Pour le dire en passant, il paraîtrait très convenable que cette

règle fût observée aussi *in civilibus,* à table par exemple, dans nos réunions privées, où il est tout indiqué que nous suivions autant que possible, entre nous, les règles de préséance telles que l'Eglise les a établies.

J) Costume canonial. — Le *Codex* n'en dit qu'un mot en passant, mais un mot qui vaut la peine d'être souligné et bien compris, car, dans son apparente concision, il est assez gros de conséquences. Nous avons déjà cité en entier le can. 409 ; rappelons-en seulement la phrase qui présentement nous intéresse :

CANON 409. — § 1. ...Dignitates, canonici et beneficiarii deferant vestem sibi in bulla erectionis assignatam vel apostolico indulto concessam...

Il n'appartient donc pas aux Evêques, et moins encore aux Chapitres, de s'immiscer de leur propre autorité dans la composition du costume canonial. C'est là matière réservée au Saint-Siège ainsi que le donne assez clairement à entendre le texte du can. 409. Un Chapitre n'existe que par érection apostolique, et la bulle d'érection a soin de fixer les détails du costume de chœur que devront revêtir les chanoines. Plus tard, s'il y a lieu de modifier le costume primitif, le même canon précise qu'on ne peut le faire sans un indult Apostolique. Cette « réserve » est sans doute un honneur rendu à la haute dignité des Chapitres ; elle est aussi un préservatif contre les abus possibles de bigarrures trop fantaisistes dans le choix d'un costume, en même temps qu'un gage de la stabilité continue, voulue par le droit, du corps capitulaire dans un diocèse.

L'érection des Chapitres s'est faite chez nous lors du Concordat par les Evêques dûment délégués à cet effet par le cardinal Caprara au nom du Souverain Pontife.

Le costume fut alors déterminé par eux presque toujours en conformité des usages locaux en vigueur avant la Révolution, ce qui explique la diversité des insignes particuliers des différents Chapitres de nos diocèses français, diversité accrue encore depuis ce temps-là par les suppléments décoratifs sollicités et obtenus du Saint-Siège par les Evêques. Par où l'on voit que l'Eglise n'est pas ennemie d'une certaine variété, pourvu qu'elle s'harmonise suffisamment avec les exigences substantielles de son goût pour l'uniformité des costumes liturgiques. *(A suivre).*

QUESTIONS
de science ecclésiastique

CONSULTATIONS DIVERSES

Q. — Je me suis procuré *Le Bon Dieu* de M. Garriguet, après avoir lu votre compte rendu de la p. 394. Le livre m'a beaucoup plu jusqu'au chap. XI, « Le Bon Dieu et les damnés, » où j'ai été estomaqué de lire qu'on pouvait prier efficacement pour les damnés : cela va tellement à l'encontre de tout ce que j'ai appris et enseigné ! Et pourtant, l'auteur n'est pas un aventureux... Alors, que convient-il de croire ?

R. — La conclusion de l'auteur est celle-là même que professait le docte Petau [1], au sujet de la mitigation des peines de l'enfer : « L'Eglise, écrivait Petau, n'a rien encore déterminé de certain sur le soulagement de ceux qui sont condamnés à la peine éternelle, en sorte qu'il y aurait de la témérité à rejeter comme dénuée de tout fondement l'opinion favorable à ce soulagement, opinion qu'ont professée de très saints Pères. » Et à cette conclusion M. G. ajoute une réflexion personnelle : « Alors même que cette opinion n'ait pas les préférences de l'Eglise romaine, dès qu'elle est tolérée, on peut, si on y trouve attrait et consolation, l'adopter pratiquement, à la condition d'être dans la disposition de se soumettre filialement si jamais intervenait une décision dogmatique de l'autorité compétente. »

Une pareille conclusion est-elle admissible en regard de la foi catholique ?

Si on consulte les théologiens qui ont étudié ce point précis, on constate que l'immense majorité, pour ne pas dire l'unanimité, prend position, tout au moins pratiquement, contre l'opinion que l'on vient de rapporter. Le cardinal Mazzella fait sienne la sentence portée par S. Thomas d'Aquin : « opinion présomptueuse, vaine, sans fondement sérieux, inacceptable au point de vue de la raison [2]. » Même note chez Perrone [3], chez Palmieri [4], chez le cardinal Billot [5]. L'*Ami* en a déjà parlé avec une sévérité marquée : « Quant à la mitigation du supplice essentiel (en raison des prières), c'est une opinion tout à fait hasardée, sans aucun fondement dans la doctrine catholique [6]. » Et encore : c'est « une opinion fausse et pernicieuse, dont il faut bien se garder de bercer les intelligences flottantes auxquelles répugne le dogme de l'éternité des peines [7]. » Le P. Pesch conclut qu'il est « *tutius simpliciter negare suffragia ullo modo prodesse damnatis* [8], » et M. Tanquerey lui-même, — qui accepte sans discussion, au sujet des textes patristiques, l'interprétation favorable à la mitigation des peines, — conclut dans le même sens que le P. Pesch.

Il peut donc paraître étrange qu'un auteur catholique, précisément au point de vue de la pratique, propose comme acceptable la théorie de l'efficacité des prières pour les damnés.

Cette théorie n'est pas nouvelle. Les quelques pages qui l'ont condensée récemment ne sont qu'un résumé (incomplet, quoique déjà suffisant) de la dissertation bien connue de M. Emery sur

1 *De Angelis,* l. III, c. VIII, n. 18.
2 *De Deo creante,* n. 1311.
3 *De Deo creante,* n. 779.
4 *De Novissimis,* § 61.
5 *De Novissimis,* th. III.
6 Année 1893, p. 611.
7 Année 1897, p. 44.
8 *Prælectiones dogmaticæ,* t. IX, n. 635.

l'adoucissement des peines en enfer[1]. Que faut-il en penser ?

a) La mitigation *progressive* et *indéfinie* des peines de l'enfer doit être réprouvée comme une thèse théologiquement *erronée*. Gilbert de la Porrée (1076-1154) avait défendu autrefois cette opinion, tout au moins eu égard aux suffrages des fidèles[2] ; mais c'est surtout au XIXe siècle que la mitigation des peines, progressive et indéfinie, a reçu de certains auteurs protestants sa formule précise et définitive. Une telle position doctrinale, disons-nous, mérite d'être qualifiée *erreur* : « Elle contredit positivement des conclusions théologiquement certaines. Du dogme de la vie éternelle découle logiquement que la peine est aux damnés ce que la gloire est aux élus (Mt., xxv, 46). Les élus comme les damnés sont donc dans un état fixe et immuable quant à la substance de leur bonheur ou de leur malheur : s'il en était autrement, la sentence de Dieu ne serait pas irréformable ; l'éternité ne serait plus l'éternité. D'ailleurs la privation de la vue de Dieu, la peine du dam, la plus terrible des peines de l'enfer, ne saurait admettre de mitigation : elle est ou elle n'est pas. Quant à la peine des sens, le Christ a promulgué solennellement ce qu'elle serait : *vermis non moritur, ignis non extinguetur*. Que serait, dans l'hypothèse d'une mitigation indéfinie, ce ver qui ne meurt point, mais qui s'alanguit sans cesse, ce feu qui ne s'éteint point, mais dont l'ardeur se ralentit toujours ?[3] »

b) A côté de cette mitigation progressive et indéfinie, on peut concevoir une autre mitigation, *non progressive, non indéfinie*, répondant aux suffrages offerts par les vivants pour les damnés. Cette mitigation est celle que proposeraient volontiers M. Emery et les théologiens de son école. La note d'*erreur* ne peut lui être appliquée : car ici, il ne s'agit plus de mitigation indéfinie, se prolongeant après le jugement dernier et équivalant, en somme, à la suppression, à échéance lointaine sans doute, mais certaine, de l'enfer. — Bien plus, l'Eglise n'a pas cru devoir porter contre la thèse de M. Emery de condamnation spéciale et directe. Mais ce silence n'équivaut pas à une tacite approbation. Les conclusions théologiques que l'on déduit avec certitude du dogme de l'éternité des peines gardent toute leur valeur. Sans doute, la dissertation de M. Emery fut déférée à la Cong. de l'Index et n'en reçut aucune interdiction ; mais, observe avec raison le P. Tournebize à ce sujet, « en dehors même des questions controversées, il est des vérités qui, pour être généralement admises au sein de l'Eglise, ne provoquent pas nécessairement ses foudres sur ceux qui les contestent. C'est une sage tolérance dont nul ne se plaindra[1]. »

On n'a pas l'intention d'être ici plus sévère que l'Eglise ; mais il nous est permis de montrer la fragilité des arguments invoqués en faveur de la thèse de la mitigation, sur le point précis de *l'efficacité des prières pour les damnés*. La dissertation de M. Emery est une longue compilation de ces arguments ; mais ce n'est qu'une compilation, dont la valeur et la portée théologiques ont été exagérées. On en adopte même trop facilement, dans certains manuels, les assertions relatives à l'histoire du dogme. En réalité, l'étude de M. Emery, si imposante qu'elle apparaisse, est bien superficielle comme œuvre critique. Nous n'en examinerons ici que les parties résumées dans le livre de M. Garriguet ; mais ce sera le cas de conclure : *ab uno disce omnes*.

I. — La Sainte Ecriture fournit-elle un point d'appui à la doctrine enseignant l'efficacité des prières pour les damnés ?

Certes, le récit de II Macch., xii, 43 et s., est d'une autorité incontestable quand il s'agit de rappeler qu'il ne faut jamais désespérer de la miséricorde divine à l'égard des pécheurs au moment de leur mort. Mais il ne faudrait pas en tirer de conclusion exagérée. L'auteur n'a jamais entendu affirmer que Dieu, grâce au secours des prières offertes par les vivants, allège les souffrances des pécheurs damnés. Mourir « après avoir péché » n'est pas nécessairement mourir « avec le péché » : entre la faute et le jugement, il y a place pour le repentir, et ce repentir est d'autant plus à présumer que la mort est intervenue (c'était le cas des soldats de Judas Macchabée) dans un combat soutenu pour la cause de Dieu. Aussi bien, l'on ne cite, dans *Le Bon Dieu*, le texte des Macchabées que pour indiquer qu'il y est question de prier pour les morts parus au jugement de Dieu « sans qu'ils aient donné le moindre signe de repentir » après leur crime. « Le texte, ajoute-t-on, semble indiquer le contraire. » Cette réflexion est tendancielle. Il est fort vrai que, sous la tunique des morts, on trouva des objets idolâtriques que la Loi interdisait aux Juifs ; mais le texte indique expressément, à la décharge des coupables, qu'ils avaient été tués dans un combat livré pour la gloire du Seigneur ; et ce seul fait donne à penser que la miséricorde de Dieu avait pu s'exercer en leur faveur d'une manière plus pressante.

Mais la thèse miséricordieuse s'appuie surtout sur le verset 10 du Ps. LXXVI : « Dieu n'oublie pas toute pitié, et même dans sa colère il ne se dépouille pas de toute miséricorde. » La traduction exacte de ce passage est celle-ci : « Ou Dieu oubliera-t-il d'avoir pitié ? Ou retirera-t-il, dans sa colère, ses miséricordes ? » ce qui constitue déjà

[1] On trouvera cette dissertation dans *L'Autre Vie* de Mgr Elie Méric, 13e édition, t. II, p. 289-384. On peut même soupçonner M. G. de n'avoir recouru, pour composer le chap. XI de son livre, à aucun autre document qu'à la dissertation de M. Emery. Au cours de cet article, il y aura lieu de faire une ou deux remarques critiques qui nous mènent droit à cette conviction. Et comme il est infiniment probable que M. Emery lui-même, en ce qui concerne l'autorité des Pères, n'a pas consulté les textes originaux, mais s'est contenté de citer les Pères d'après Petau et d'après la 5e Dissertation du P. Le Quien dans la Préface générale aux Œuvres de S. Jean Damascène, nous nous trouvons présentement en face d'une œuvre de troisième main.

Ce détail est important à signaler, car il servira à démontrer, en regard d'une prétendue tradition de l'Eglise Orientale invoquée par les partisans de l'utilité des prières pour les damnés, le peu de consistance d'une pareille assertion.

[2] Voir S. Thomas, *In IV Sent.*, l. IV, dist. 45, q. 2, a. 2.

[3] A. Michel, *Revue pratique d'Apol.*, 15 sept. 1919, p. 709.

[1] *Opinions du jour sur les peines d'outre-tombe.*

une nuance qui atténue la pensée exprimée. Il est toutefois piquant de constater que c'est sur cette même autorité que s'appuyaient jadis les Miséricordieux (v[e] et vi[e] s.) pour nier l'éternité des peines de l'enfer. Après tout, si la miséricorde et la pitié doivent s'exercer vis-à-vis des damnés, de façon à mitiger les peines éternelles, pourquoi n'admettrait-on pas tout aussi facilement une intervention miséricordieuse pour imposer une fin à ces affreux tourments ? — « L'Eglise, dira-t-on, a défini l'éternité des peines infernales, mais n'a rien statué contre la doctrine de la mitigation. » Est-il bien sûr que la mitigation des peines ne soit pas condamnée par l'enseignement du magistère *ordinaire* de l'Eglise, c'est-à-dire par l'enseignement des Pères et des théologiens qui sont, en l'espèce, les interprètes et les organes autorisés de la pensée de l'Eglise ? C'est déjà une bien mauvaise recommandation pour la doctrine de la mitigation des peines, que de se trouver en compagnie d'hérétiques notoires, dans l'interprétation et l'application du même texte de la sainte Ecriture.

II. — Mais on nous dit être d'accord, en soutenant l'efficacité de la prière pour les damnés, avec les représentants les plus autorisés de LA FOI DES ORIENTAUX.

On veut bien accorder que S. Augustin n'avait pas admis positivement la mitigation des peines de l'enfer ; mais on affirme qu'il ne l'avait pas condamnée non plus. « Qu'on pense, si cela fait plaisir, écrit S. Augustin, que les châtiments des damnés sont, à certains intervalles de temps, mitigés jusqu'à un certain point. Même ainsi, on peut comprendre que la colère de Dieu, c'est-à-dire la damnation demeure en eux..., de telle sorte que dans sa colère, c'est-à-dire sa colère ne cessant pas, Dieu n'arrête cependant pas ses miséricordes. Il ne donne pas une fin au supplice éternel, mais il apporte un soulagement ou une interruption aux tourments [1]. » Dire que S. Augustin ne condamne pas, dans ce texte, la mitigation des peines de l'enfer, c'est mettre dans la pensée du grand Docteur une concession qu'il ne fait pas. La concession accordée par Augustin est un simple procédé d'argumentation : l'interpréter différemment, c'est en fausser le sens. L'évêque d'Hippone s'attaque ici aux Miséricordieux qui, pour nier l'éternité des peines de l'enfer, invoquaient le verset 10 du Ps. LXXVI. Et voici, en substance, son argumentation : « Vous voulez à tout prix étendre aux damnés l'application de ce verset. Eh bien ! vous n'avez pas besoin pour cela de nier l'existence, ni même seulement l'étendue de leurs supplices. C'est assez qu'ils ne soient pas tourmentés avec toute la rigueur qu'ils méritent [2]. » Dans le texte incriminé de l'*Enchiridion*, S. Augustin va plus loin dans sa concession : « Admettez même, semble-t-il répondre, la mitigation des peines (c'est un simple *datum non concessum*), il ne s'ensuit pas encore qu'on doive nier l'éternité des peines. »

[1] *Enchiridion*, cap. CXII (et non pas CX) : *P. L.*, XL, 283.
[2] Voir les textes en ce sens dans le *De Civitate Dei*, l. XXI, c. XXIV, n. 3 : *P. L.*, XLI, 738.

On insiste surtout sur l'autorité de S. Jean Chrysostome, de S. Basile, de S. Jean Damascène.

« Les morts que nous devons pleurer, dit S. Jean Chrysostome, sont ceux qui sont morts dans leurs péchés. Ceux-là sont vraiment dignes de gémissements et de larmes... Pleurons les infidèles ; pleurons ceux qui n'ont pas reçu le baptême (les catéchumènes) et qui ne diffèrent en rien des infidèles ; pleurons les riches qui sont morts sans s'être ménagé, par un bon emploi de leurs richesses, quelques ressources dans l'autre vie ; pleurons ceux qui avaient en ce monde la facilité du pardon de leurs péchés et qui n'ont pas voulu en faire usage ; pleurons-les donc ; aidons-les suivant nos forces, portons-leur quelque secours... Ce secours, c'est de prier pour eux, c'est de faire pour eux de nombreuses et abondantes aumônes [1]. » — Qu'on lise ce texte sans parti pris : il n'affirme rien qui puisse autoriser l'opinion de la mitigation des peines, en vertu des suffrages des vivants. Il ne fait qu'affirmer la pratique des apôtres de porter au saint sacrifice la mémoire des défunts, quels qu'ils soient, parce qu'on ne sait jamais ce qui se passe dans le secret des cœurs à l'heure de la mort. Ce texte de S. Jean Chrysostome nous encourage à ne désespérer du salut de personne, même des plus grands pécheurs ; il ne nous autorise pas à attendre de la miséricorde divine un allégement aux souffrances des damnés.

Restent donc les autorités de S. Basile et de S. Jean Damascène. Un peu de critique nous montrera sur quelles bases fragiles ces prétendues autorités reposent.

« Dans une homélie que les Grecs ont introduite dans leur office du temps pascal, S. Basile, — nous dit M. G., — s'adresse à Notre-Seigneur et lui dit : « Dans ce jour si saint et si solennel, daignez agréer les supplications *pour ceux qui sont détenus en enfer ;* nous espérons fermement que vous leur accorderez quelque relâche et quelque soulagement dans leur supplice. » — C'est à propos de ce texte qu'il sera opportun de hasarder une réflexion sur le danger que courent les meilleurs auteurs en citant de deuxième et de troisième main. Le texte n'existe pas dans S. Basile. Il fut cité, au concile de Florence, par Marc d'Ephèse, comme devant, à son sentiment, être attribué à S. Basile. Le P. Le Quien rapporte le fait et le document dans sa 5[e] Dissertation sur le dogme du purgatoire chez les Grecs [2] ; il écrit expressément : « *Marcus vero eadem probare nititur quodam magni Basilii, ut putat, loco, ex homilia quam Græci legunt...* » Cette attribution douteuse et suspecte, M. Emery la transforme en une attribution certaine : « Marc d'Ephèse, dit le P. Le Quien, appuie son sentiment sur un passage de S. Basile, etc... [3]. » Et M. G. écrit plus simplement : « S. Basile dans une homélie que les Grecs... »

Mais admettons l'authenticité de la prière. Quel

[1] *Troisième homélie sur l'épître aux Philippiens : P. G.*, LXII, 203.
[2] *P. G.*, XCIV, 354 (n. 6).
[3] Dans Méric, *L'Autre Vie*, t. II, p. 313.

en est le sens exact? N'avons-nous pas, nous aussi, dans notre liturgie romaine, des prières analogues, dont la signification exacte n'implique nullement l'efficacité des suffrages des fidèles à l'égard des damnés? Ne disons-nous pas : *libera eos de pœnis inferni ?* Délivrer les défunts des peines de l'enfer, n'est-ce pas, en réalité, leur éviter ces tourments? Mais le terme grec ἐν ᾅδου ne signifie pas nécessairement l'enfer des damnés, tout comme notre *infernum* ne s'applique pas uniquement au lieu des tourments éternels. Eût-il d'ailleurs ce sens, nous devrions simplement en conclure que la prière de la liturgie grecque répond à l'idée que les Orientaux se font du purgatoire, qu'ils refusent de concevoir comme un lieu distinct de l'enfer. Bientôt, nous serons obligés de rappeler brièvement cette doctrine, bizarre au premier abord, mais qui, bien comprise, réduit précisément à néant la preuve qu'on voudrait tirer de la « foi des Orientaux » en faveur de la mitigation des peines.

S. Jean Damascène, poursuit-on, « qui jouit chez les Orientaux d'une autorité presque aussi grande que celle de S. Thomas chez les Occidentaux, enseigne, dans son discours sur *Ceux qui sont endormis dans la Foi,* que l'Eglise offre des prières et des sacrifices pour tous les défunts sans aucune exception ; qu'à l'égard des saints du ciel, ce sont des actions de grâces qu'elle prétend rendre à Dieu, et qu'à l'égard des autres, ses prières ont pour but d'obtenir, *pour ceux du purgatoire,* une pleine rémission, et *pour ceux de l'enfer,* quelque soulagement ». — En lisant ce texte, on ne peut réprimer un mouvement de surprise. Si l'opposition : *ceux du purgatoire, ceux de l'enfer,* avait été réellement formulée par S. Jean de Damas, elle constituerait une autorité de première valeur en faveur de la thèse de la mitigation. Mais rien de semblable n'existe dans le *De iis qui in fide dormierunt*. M. G. cite M. Emery, en le déformant pour les besoins de la cause, et M. Emery rapporte un texte de Petau, et le texte de Petau prétend résumer en quelques lignes la pensée de S. Jean Damascène, et finalement le *De iis qui in fide dormierunt* n'est pas une œuvre authentique de ce saint Docteur ! — De plus, M. Emery avait écrit : « ...A l'égard des autres, ces prières ont pour objet d'obtenir, *pour les uns,* une pleine rémission, et *pour les autres* quelque soulagement [1] ». Or, *pour les uns, pour les autres,* dans le texte de M. G., deviennent : *pour ceux du purgatoire, pour ceux de l'enfer !* — Enfin, le vague résumé de Petau ne correspond pas à la doctrine du *De iis qui in fide dormierunt*. On peut lire tout l'opuscule : on n'y trouvera rien de semblable aux résumés de Petau et d'Emery. Au contraire, on y lit que « nous devons être miséricordieux, afin d'éviter l'horrible et redoutable jugement » (col. 276) ; que « les pécheurs (damnés) seront destitués de toute consolation, même de celle de se reconnaître entre eux » (col. 277) ; et *nulle part* on n'y peut trouver que ceux qui sont morts *avec* le péché grave profitent des prières des vivants.

[1] *Ibid.*

III. — C'est parce qu'ils ignorent la conception particulière aux Orientaux sur les peines d'outre-tombe, que M. Emery et ses disciples se persuadent avoir trouvé dans la foi des Orientaux un point d'appui solide pour leur thèse [1].

« Au concile de Florence, Marc Eugénique d'Ephèse déclare que l'Eglise grecque avait cru de tous temps et qu'elle continuait à croire que les âmes des pécheurs condamnés aux supplices éternels recevaient, par les prières et les autres bonnes œuvres des fidèles, quelque adoucissement dans leurs peines. Cette déclaration ne souleva aucune protestation. Les Latins ne la considérèrent pas comme allant en quoi que ce soit contre les données de la foi ; la preuve en est qu'ils ne demandèrent aux Grecs aucune modification à cette partie de leur *Credo*. Ceux-ci continuèrent « à soutenir avec la plus grande énergie que les prières des hommes saints et agréables à Dieu sont profitables aux infidèles et à tous ceux qui sont condamnés aux peines éternelles ; qu'elles leur procurent du soulagement dans leur peine. » Cette dernière affirmation est répétée d'après Allatius.

Sans entrer dans les discussions secondaires qu'on pourrait soulever au sujet des déclarations de Marc d'Ephèse et de leur portée exacte, et surtout au sujet de la véracité de l'histoire de Syropoulos, il suffira de rappeler que les Grecs admettent *la prorogation des peines* comme celle des récompenses *jusqu'au jugement dernier*. Jusque-là, ni paradis, ni enfer proprement dit, mais simple attente du paradis et simple attente de l'enfer. Sur cette conception fondamentale se greffent des divergences d'interprétations particulières. Nos cerveaux occidentaux se perdraient facilement au milieu des explications diffuses de la théologie orientale relativement à l'état futur des âmes. L'état d'attente dans lequel ces âmes se trouvent implique logiquement la négation d'un lieu particulier d'expiation temporaire pour les âmes non complètement purifiées : donc, pas de purgatoire. Mais, en revanche, les âmes n'étant pas encore à proprement parler soumises aux châtiments éternels, il est encore possible pour elles d'obtenir un secours des prières des vivants. Certains théologiens admettent parmi les âmes pécheresses deux catégories : la Confession de Dosithée, par exemple, distingue « ceux qui sont tombés dans des péchés mortels, mais qui, au lieu de s'abandonner au désespoir, se sont repentis encore en vie, sans néanmoins avoir fait aucun fruit de pénitence, » et les damnés qui sont dans la tristesse et les gémissements, en attendant le châtiment après la résurrection. Les premiers sont en enfer comme les seconds, mais ils peuvent y être secourus et en sortir ; les seconds seuls sont éternellement voués

[1] Il faut dire à leur décharge que, malgré la dissertation de Le Quien, qui ne fait qu'ébaucher le travail, et le petit livre de Valentin Loch, qu'on ne connait pas beaucoup, l'histoire du dogme du purgatoire chez les Grecs est encore à faire. Quelques notes excellentes ont été publiées dans les *Echos d'Orient*.

à l'affliction. D'autres auteurs, la Confession de Pierre Moghila par exemple, n'admettent qu'une catégorie de damnés ; mais comme le sort des damnés n'est pas irrévocablement fixé avant le jugement (dernier), certains d'entre eux peuvent encore être sauvés, grâce aux prières des vivants. Ces théories avaient déjà certainement cours au temps de Marc d'Ephèse. C'était, en somme, la chose du purgatoire sans le mot. Les Pères Latins approuvèrent la chose, sauf précisément ce qui constitue l'erreur grecque à proprement parler, à savoir, la dilation des récompenses et des peines, erreur condamnée depuis Benoît XII dans la Bulle *Benedictus Deus.* L'entente se fit, sur ce point, grâce à un compromis contenu dans la déclaration du 17 juillet 1438 : « Les âmes des justes jouissent immédiatement après la mort de toute la félicité dont les âmes sont capables ; mais après la résurrection, il s'ajoute encore quelque chose à cette félicité, savoir la glorification du corps qui brillera comme le soleil. » Sur les damnés, rien ; ce qui ne veut pas dire que la conception des Grecs fut admise par les Latins, qui professaient exactement le contraire des Grecs sur ce point et firent rappeler dans la définition dogmatique le *mox in infernum descendere,* du concile de Lyon et de Benoît XII.

La condescendance de l'Eglise romaine relativement à la doctrine enseignant l'efficacité des prières pour les damnés est donc plus que contestable, du moins en ce qui concerne les débats préparatoires au concile de Florence. — L'attitude du pape Innocent III, dont on semble faire grand cas, est tout aussi peu démonstrative. « Innocent III, dit-on, s'occupa (de cette question) dans une lettre à l'archevêque de Lyon... La conclusion qui s'en dégage est celle-ci : on peut, sans blesser la foi, croire ce que l'on veut sur cette matière, par conséquent on peut croire que les suffrages des fidèles servent au soulagement des damnés, surtout de ceux qui ont fait quelque bien sur la terre. » — Ici encore l'explication donnée dépasse à coup sûr le sens de la réponse du pontife. Le Maître des Sentences, commentant S. Augustin *(Enchiridion,* c. x), avait distingué (l. IV, dist. 45), en dehors des élus du paradis et des damnés sans espoir, deux catégories d'âmes, les *mediocriter boni,* les *mediocriter mali.* Aux médiocrement bons, les prières apportent la complète délivrance ; aux médiocrement mauvais, un simple soulagement. Interrogé sur la légitimité des distinctions apportées, Innocent répond simplement : « Dans cet article, y a-t-il lieu à cette distinction par laquelle on enseigne qu'entre les défunts, les uns sont très bons, les autres très mauvais, d'autres médiocrement bons, d'autres médiocrement mauvais, de telle sorte que les suffrages qui se font par les fidèles dans l'Eglise sont, à l'égard des très bons, des actions de grâces, à l'égard des très mauvais, une consolation pour les vivants, à l'égard des médiocrement bons, des expiations, et à l'égard des médiocrement mauvais, des propitiations, je laisse cela à votre discrétion ». (Livre III des Décrétales, tit. 41, n. 6). — On le voit, le pape ne tranche rien, pas même le sens à donner aux médiocrement mauvais et aux médiocrement bons. On est obligé d'exorciser le texte pour arriver à lui faire signifier, par « *médiocrement mauvais* », une catégorie moins coupable de damnés, et c'est sur une base aussi fragile que l'on s'appuie pour affirmer qu'il existe, en faveur de l'opinion dont il s'agit, « un témoignage d'un très grand poids ! »

En vérité, quand il s'agit d'étayer des preuves en faveur d'une opinion qui a contre elle la théologie occidentale tout entière et « qui n'a pas les préférences de l'Eglise romaine », il serait nécessaire de les étayer plus solidement.

IV. — Du moins, nous montrerons-nous plus sévère que S. Thomas, qui se contente d'affirmer « qu'il est plus sûr *(tutius)* de dire simplement que les prières des chrétiens ne profitent pas aux damnés » ? (IV Sent., dist. 45, q. 2, a. 2). *Tutius* n'implique aucune note désobligeante à l'égard de l'opinion opposée, laquelle, en somme, demeure opinion libre et acceptable. — Ici encore, qu'on me permette de faire remarquer comment la vraie pensée de S. Thomas est sollicitée.

S. Thomas examine successivement *quatre* façons de comprendre l'utilité des prières pour les damnés, inventées par des théologiens préoccupés de ne pas tomber dans l'origénisme. — 1° L'opinion de Præpositivus, qui admet, en raison des prières, une dilation de la peine éternelle jusqu'au moment du jugement. Cette opinion est contraire à la divine providence, qui ne peut supprimer la peine si auparavant la faute n'est pas enlevée. — 2° L'opinion de Gilbert de la Porrée et de ses disciples : cette opinion, avons-nous déjà dit, prélude à la thèse protestante de la mitigation progressive et indéfinie. — 3° L'opinion attribuée à Guillaume d'Auxerre, laquelle admet, non une diminution ou une interruption de la peine en raison de nos prières, mais une force nouvelle accordée aux patients pour supporter plus facilement leurs tourments : opinion *présomptueuse,* parce que contraire aux dires des saints ; *vaine,* parce que ne reposant sur aucune autorité sérieuse ; et, de plus, *déraisonnable.* — 4° Opinion plausible, concède S. Thomas, laquelle admettrait que nos prières sont utiles aux damnés, non par un allégement quelconque de leurs peines, mais par la connaissance qu'ils auraient de la pensée pieuse que l'on a pour eux ; opinion cependant inadmissible, eu égard à la loi commune qui veut que les damnés ne sachent pas ce que les vivants font sur terre.

C'est par rapport à ces quatre opinions que S. Thomas affirme qu'il est *plus sûr* de ne pas admettre que nos prières soient utiles aux damnés. Mais ce « plus sûr », affectant quatre opinions différentes et qui ne méritent pas la même note théologique, ne saurait traduire une appréciation spéculative du saint Docteur. Le *tutius* peut très bien, dans la pensée de S. Thomas, être uniquement commandé par le rejet de la quatrième

opinion, en soi plausible, mais en fait sans objet réel.

V. — Parmi les autres théologiens, ceux-ci favorables à la doctrine de la mitigation, on cite spécialement Petau, mais, à coup sûr, sans avoir recouru à l'original, puisque la référence indiquée reproduit la même inexactitude ou faute d'impression que celle de la dissertation de M. Emery dans Méric, 13e édition, p. 372. Cette référence nous renvoie à Petau, *Dogmata theologica, De Angelis*, l. III, c. VIII, 83; au lieu de 83, il faut lire : 18.

Voici ce que déclare Petau : « L'Eglise n'ayant encore rien décrété de certain touchant le soulagement des hommes damnés, il y aurait témérité à rejeter comme destituée de tout fondement l'opinion favorable à ce soulagement, opinion professée par de très saints Pères de l'Eglise, quoiqu'elle soit contraire, dans les temps où nous vivons, au sentiment commun. » A ce compte, il faut ranger S. Thomas parmi les « téméraires », lui qui n'hésite pas à qualifier de « présomptueuse, sans fondement, et déraisonnable, » l'opinion de la mitigation des peines de l'enfer en raison des prières des vivants. On a vu par ailleurs sur quelles bases fragiles repose la prétendue autorité des saints Pères.

La « témérité » serait bien plutôt du côté de ceux qui, avec des raisons aussi dépourvues de solidité, prétendent asseoir une théorie qu'ils n'hésitent pas à présenter comme pratiquement acceptable, pour la consolation de ceux qui ont peur de Dieu. Nous n'irons pas jusque-là, quoiqu'un théologien contemporain de grand renom, le cardinal Billot, nous invite à nous défier des assertions « téméraires » de Petau [1]. Nous dirons simplement que la thèse préconisant l'utilité des prières pour les damnés, en raison d'un allégement quelconque de leurs peines, ne mérite pas, dans l'état actuel de la question, une censure proprement dite, mais que c'est pratiquement une théorie extrêmement dangereuse. Elle pose un principe dont il serait facile de déduire spéculativement la thèse de la mitigation progressive et indéfinie ; mais surtout, elle dispose les esprits à se représenter l'enfer comme un lieu d'où tout pardon n'est pas absolument banni. Or, c'est là, à notre avis, nous le répétons, une mentalité très dangereuse en face du dogme de l'éternité de l'enfer.

Q. — Titia se présente au confessionnal la veille de son mariage, le soir assez tard. Comme elle reste muette, le vicaire l'interroge et s'assure bien vite qu'elle ignore *tout* de la religion, même l'existence de N.-S. et les vérités essentielles de nécessité *de moyen*. Elle est simplement baptisée et n'a point fait sa Première Communion. Le vicaire lui fait remarquer qu'il ne peut la confesser telle quelle, puisque l'ignorance *complète* où elle est rendrait l'absolution nulle, et il l'invite à retarder son mariage pour avoir le temps de l'instruire. Titia répond que tout est prêt et fixé pour le mariage et qu'il est impossible de le retarder. Comme il est tard, le vicaire lui demande de vouloir bien au moins revenir pour qu'il l'instruise, cela étant impossible *hic et nunc* pour plusieurs raisons. Elle répond qu'il lui est impossible, à elle aussi, de revenir. Le vicaire la fait alors passer à la sacristie, où il s'assure de nouveau que son ignorance est complète, et il lui dit quelques mots de N.-S. et de la religion, que Titia n'a pas l'air de trop saisir. Pressée de rentrer chez elle, Titia s'en va et le vicaire, fort embarrassé, consulte le curé, qui lui ordonne de faire le mariage quand même.

Le vicaire obéit, quoique à contre-cœur, persuadé que le mariage est nul ou au moins douteux, comme le serait, d'après la théologie, l'absolution donnée à celui qui ignore les vérités essentielles de la foi.

Quelques jours après, se trouvant en présence d'un Vicaire Général, ledit vicaire exprime ses craintes au sujet dudit mariage. Le Vicaire Général affirme la validité du mariage, et comme le vicaire se permet, très respectueusement d'ailleurs, de maintenir ses doutes et essaie de prouver que la théologie lui donne raison, le Vicaire Général le congédie en lui disant qu'il devrait savoir que puisqu'on peut marier validement deux païens qui ne croient à rien en matière de religion, on peut assimiler Titia à une païenne et, vu l'impossibilité de faire autrement et pour éviter un mariage civil, lui donner quand même la bénédiction nuptiale.

Que penser de cette décision *extraordinaire*, semble-t-il ? Peut-on vraiment assimiler une catholique absolument ignorante de sa foi, même *inculpabiliter* au moins à l'origine, à une païenne, et ledit mariage est-il valide ?

R. — Une personne baptisée, Titia, que son confesseur trouve ignorer même les vérités nécessaires de nécessité de moyen, peut-elle contracter validement mariage et y être admise par le prêtre avant d'avoir été suffisamment instruite de ces vérités ? C'est à ces termes que se réduit le cas proposé, si on élimine tous les incidents qui l'accompagnent et qui ne manquent pas d'un certain intérêt.

Or 1o il faut répondre, et sans hésitation aucune, que lorsqu'il n'y a pas d'autre obstacle à la validité, une personne dûment baptisée, c'est-à-dire ayant le caractère du chrétien, peut très bien contracter *validement* mariage avec une autre personne chrétienne (il s'agit de catholiques), sans que son ignorance des vérités nécessaires de nécessité de moyen s'y oppose.

La raison en est que le contrat matrimonial est bien, pour le catholique, élevé à la dignité de sacrement, mais sans changer pour cela de nature au point de vue contrat. De sorte que, dès qu'il y a vrai consentement matrimonial entre deux catholiques que n'arrête aucun empêchement *dirimant*, il y a aussi mariage chrétien ou sacrement. Or l'Eglise n'a jamais établi un empêchement dirimant d'ignorance religieuse. De sorte que, ni du côté de la nature du contrat, ni du côté de l'Eglise qui seule peut intervenir pour établir des empêchements dirimants, rien ne s'oppose à la *validité* du mariage en question. Le curé et le Vicaire Général qui ont jugé ainsi ont donc eu raison contre le vicaire qui pensait le contraire. La comparaison faite par le dernier avec le mariage païen qui est valide lorsqu'aucun empêchement de droit naturel ne s'y oppose, est, au point de vue du contrat, parfaitement exacte.

2o Mais n'a-t-on pas eu tort de procéder à ce ma-

[1] *De Novissimis*, Rome, 1903, p. 71.

riage dans les circonstances énoncées dans le cas, ou, en d'autres termes, était-il *licite* d'y procéder, malgré l'ignorance dans laquelle se trouvait la future, qu'on n'avait pas le temps de préparer suffisamment ? Il est clair que si l'on avait pu sans sérieux inconvénients retarder le mariage, instruire d'une manière au moins sommaire cette pauvre fille, et ne la marier qu'après l'avoir amenée à une bonne confession et à la première communion, même à la confirmation si la chose eût été possible, on aurait rempli le devoir strict d'un bon pasteur, conformément aux canons 1020, 1021, 1033.

Mais si, comme il semble que c'était ici le cas, il y avait urgence et risque que les futurs ne passent outre et se contentent d'un mariage civil, ou même si simplement ils refusent de renvoyer à plus tard le mariage, quand même ils le pourraient à la rigueur, il n'y a pas lieu pour le prêtre de refuser son assistance au mariage. Ainsi l'a déclaré le 3 juin 1918 la Commission cardinalice du Code[1]. Mais le curé en référera à l'Ordinaire, s'il en a le temps, et suivra ses instructions. S'il n'en a pas le temps, il passera outre et assistera au mariage personnellement ou par son vicaire, ou par un délégué. (Cf. canon 1066, auquel renvoie la décision ci-dessus indiquée).

En ordonnant au vicaire de procéder au mariage dans le cas présent, le curé s'est donc conformé au droit et a agi comme il devait le faire ; le Vicaire Général a eu raison d'approuver sa conduite et de blâmer le vicaire mal informé.

L'argument auquel ce dernier a eu recours, savoir : que l'absolution est déclarée *invalide* par la *théologie* pour le pénitent qui ignore les vérités nécessaires de nécessité de moyen, ne peut rien prouver quand il s'agit du mariage, quand même l'assertion ainsi énoncée serait vraiment fondée, car il n'y a aucune parité entre le mariage-contrat et la pénitence, dont certains actes du pénitent sont matière du sacrement.

Mais, d'autre part, la théologie ne dit nullement ce qui lui est ici attribué. Quelques théologiens que plaisante Ballerini-Palmieri, t. v, n. 141, ont prétendu, il est vrai, que l'acte de foi explicite était nécessaire à la validité du sacrement de pénitence ; mais ils n'ont jamais dit que cet acte de foi devait embrasser explicitement toutes les vérités nécessaires de nécessité de moyen. Tous les autres théologiens ont au contraire soutenu que la foi *implicite* est parfaitement suffisante, et celle-ci, en tant qu'adhésion aux vérités révélées *in genere*, existe sans porter explicitement *hic et nunc* sur telle ou telle vérité.

Q. — Est-elle bonne, est-elle indiscrète, est-elle à réprouver, cette exhortation d'un prédicateur de retraites de Premières Communions : « Mes enfants, demandez avec instance au bon Dieu de *mourir* plutôt que de commettre un *seul* péché *mortel* » ?

R. — Cette exhortation exprime vraisemblablement la conclusion pratique d'une instruction sur le péché mortel. Pour l'entendre parfaitement et juger de l'effet qu'elle peut produire sur les âmes tendres qui l'écoutent, il faut la replacer dans son contexte ; il faudrait surtout partager l'état d'âme des futurs premiers communiants du lendemain. L'innocence et la ferveur ne sont-elles pas les qualités ordinaires de nos petits communiants ?

Mais quoi qu'il en soit, considérée en elle-même, *prout sonat*, la phrase en question est l'expression d'une vérité théologiquement certaine. Est-il besoin de le rappeler ? En soi, le péché mortel est le plus grand de tous les maux, parce qu'il serait, s'il se pouvait faire, l'anéantissement de Dieu. Dans ses effets pareillement : car il détruit la grâce sanctifiante, rend le pécheur ennemi de Dieu et esclave du démon, et digne du feu de l'enfer. Or, qu'est la mort du corps et la perte de cette vie périssable, en comparaison de la mort de l'âme et de la perte de la vie éternelle ? Entre les deux, il n'y a pas à hésiter, surtout quand la première doit mettre à l'abri de la seconde : « Celui, a dit le Sauveur, qui perdra son âme, c'est-à-dire sa vie présente, la sauvera, c'est-à-dire lui procurera le salut de la vie éternelle. » Objectivement parlant, l'exhortation du prédicateur est donc bonne, exprimant une vérité non douteuse, conforme à l'avertissement de Notre-Seigneur.

Mais, pensez-vous peut-être, toute vérité n'est pas bonne à dire, et devant un auditoire d'enfants celle-ci serait peut-être meilleure à retenir ? Peut-être serait-il plus sage, songeant à la miséricorde qui pardonne, d'engager seulement les enfants à se purifier par la pénitence et à ne jamais demeurer dans l'état du péché ? Moins rigide, cette exhortation serait-elle moins fructueuse ? — C'est ici qu'il faut se mettre au diapason de l'auditoire. L'exhortation de votre prédicateur pourrait manquer de discrétion et porter les âmes au découragement par la rigidité qu'elle semble revêtir dans son expression, si les auditeurs n'étaient pas dans des dispositions de ferveur. Mais ce sont des premiers communiants en retraite, qui vont le lendemain renoncer solennellement à Satan, à ses œuvres, à ses pompes, ou qui dans la naïve candeur de leur innocence se livrent déjà sans réserve à l'amour du Dieu qui va donner à leur âme le premier baiser eucharistique. Quand seront-ils mieux préparés à faire cette sublime et généreuse prière ? Ces jours de retraite seront peut-être les seuls de leur vie où ils auront si bien compris et détesté le mal du péché et aimé Dieu par-dessus toute chose. N'est-il pas bon qu'ils traduisent les sentiments de leur cœur dans une prière dont les paroles citées sont la claire, simple et sincère expression ? Si Dieu les exauçait ? Quel bonheur

[1] « Si sponsa vel sponsus inveniantur ignari doctrinæ christianæ, eritne locus eos respuendi a matrimonio, vel differendi matrimonium usque ad instructionem ? (Can. 1020, § 2). — Resp. Parochus servet præscriptum canonis 1020, § 2 ; et dum ea peragit quæ Codex peragenda præscribit, sponsos ignorantes sedulo edoceat prima saltem doctrinæ christianæ elementa : quodsi renuant, non est locus eos respuendi a matrimonio ad normam canonis 1066. »

alors pour eux ! Car ils demandent de rester ce qu'ils sont alors, ils demandent la sainteté. L'innocence conservée est préférable à l'innocence recouvrée. Les vierges au ciel auront une auréole qui les distinguera entre les élus. Votre prédicateur en proposant cette formule n'a pas été indiscret, car il a enseigné la prière généreuse de l'amour et excité la noble ambition de la sainteté.

Bonne, pas indiscrète, pourquoi son exhortation serait-elle à réprouver ? Notre-Seigneur en des termes différents nous fait exprimer le même sentiment dans la prière qu'il enseigne pour être répétée par tous ses disciples : « Ne nous laissez point succomber à la tentation, mais délivrez-nous du mal, » c'est-à-dire du péché et de son châtiment éternel. L'histoire aussi nous apprend que Blanche de Castille répétait à son fils qu'elle aimerait mieux le voir mort que coupable d'un seul péché mortel ; à l'école d'une telle mère, l'enfant devint plus tard notre S. Louis.

Q. — 1° Un jeune homme appartenant à l'Eglise grecque schismatique s'est marié, il y a un an, avec une jeune fille païenne dans un temple shintoïste ; ni avant, ni après, il n'y a eu aucune cérémonie chrétienne. Quelque temps après, divorce. Or, actuellement, le jeune homme désire quitter l'Eglise grecque et faire son abjuration. Si, une fois devenu catholique, il désire se remarier, pourra-t-il le faire légitimement ? En d'autres termes, son premier mariage était-il valide ?

2° Un jeune homme païen de 20 ans, catéchumène depuis un an, tombe gravement malade. Il désire sincèrement le baptême depuis plusieurs mois. Mais comme son père a déclaré formellement à diverses reprises, devant lui, qu'il s'oppose au baptême, le jeune homme déclare à un ami catholique qui lui offre de lui donner le baptême en l'absence et à l'insu de son père : « Je ne recevrai le baptême qu'avec l'autorisation de mon père ; car Dieu a dit : Honore ton père et ta mère. » Comme le malade est très faible et que, d'autre part, la mère est là, écoutant tout ce qui se dit et se montrant peu favorable, l'ami en question n'insiste pas ; il se contente de dire : « Nous prierons ensemble pour que Dieu change les dispositions de votre père. » Le malade accepte avec joie cette proposition. Peu après, il meurt sans avoir reçu le baptême.

Quid des dispositions du jeune homme ? Suffisent-elles, dans le cas présent, à constituer le vrai *baptême de désir ?* A noter, d'une part, le caractère timide du jeune homme, et d'autre part, le respect exagéré qu'ont généralement les païens pour les droits du père sur ses enfants : même devenus catéchumènes, ils changent difficilement de conviction sur ce point.

R. — Ad I. L'empêchement de disparité de culte n'existant plus pour les non-catholiques même légitimement baptisés, depuis la mise en vigueur du Code, c'est-à-dire depuis le 19 mai 1918 (canon 97), le jeune homme grec schismatique dont il est question a pu, dès lors, contracter validement mariage avec une païenne, si par ailleurs rien ne s'y opposait et s'il a donné un vrai consentement au mariage.

Devenu catholique, il ne peut se marier avec une catholique que moyennant l'usage du privilège paulin, c'est-à-dire si sa légitime épouse païenne, dûment interpellée, refuse de se convertir, ou du moins de cohabiter pacifiquement ou sans injure du Créateur. Que si elle consent ou à se faire catholique ou du moins à cohabiter pacifiquement, c'est-à-dire à n'entraver en rien son mari dans la pratique du catholicisme, et à consentir à ce que les enfants soient élevés dans la religion catholique, le jeune homme ne peut convoler à de nouveaux liens.

Ad II. A ne considérer les choses que du point de vue *objectif,* il faut dire évidemment que le jeune homme en question a fait un pur sophisme, en prétendant qu'il devait obéir à son père jusqu'à ne pas recevoir le baptême, si son père n'y consentait pas. L'obéissance n'est pas due au père quand il s'agit de la réception du baptême, nécessaire de nécessité de moyen pour le salut. C'est le cas ou jamais de dire : « Il faut obéir à Dieu plutôt qu'aux hommes. »

Mais si l'on se place au point de vue *subjectif,* il peut très bien se faire (et l'exposé du cas porterait à penser qu'il en est ainsi) que ce jeune homme ait jugé nécessaire le consentement de son père, même pour la réception du baptême, de sorte que par ignorance invincible moralement, il a pu se croire obligé en conscience de faire passer l'obligation d'obéir à son père avant celle de recevoir le baptême. Dès lors il a pu parfaitement vouloir le baptême, en avoir le désir même très explicite, malgré l'obstacle qui l'empêchait de le recevoir. Mais pour que ce désir ait été le principe de sa justification et de son salut, il faut de toute nécessité qu'il y ait joint un acte de charité parfaite ou de contrition parfaite s'il avait commis des péchés graves, sans laquelle le désir du baptême n'aurait pu être assez efficace pour lui donner la grâce sanctifiante.

En a-t-il été ainsi ? Dieu seul le sait, mais les bons sentiments de ce jeune homme permettent d'espérer que Dieu lui aura accordé cette grâce.

Q. — 1° Le Canon 852 dit : « Sanctissima Eucharistia sub sola specie panis præbeatur. » Le P. Michel dans son excellent livre *Ce qu'il y a de plus pratique pour le prêtre,* ajoute : « Ce canon ne s'applique pas aux rites orientaux qui ont conservé l'usage de la communion sous les deux espèces. » Ces rites sont-ils nombreux ? Pourriez-vous m'en citer quelques-uns ?

2° Le Canon 866 dit : « Omnibus fidelibus cujusvis ritus datur facultas ut, pietatis causa, Sacramentum Eucharisticum quolibet ritu confectum suscipiant. » Est-il permis à un catholique romain ou grec (qui n'a dans son rite que la communion sous une seule espèce) de communier sous les deux espèces dans un rite qui a conservé cet usage ?

R. — Ad I. Les rites orientaux sont les suivants : 1° le rite GREC, célébré non seulement en langue *grecque,* mais aussi en langue *arabe* par les Melchites d'Orient, en langue *slave,* en langue *géorgienne* et en langue *roumaine;* 2° le rite ARMÉNIEN ; 3° le rite SYRIEN, qui se subdivise en trois branches, *chaldéen, syriaque* et *maronite;* 4° le rite COPTE, auquel il faut joindre l'ABYSSIN.

Il y a des catholiques dans tous ces rites, chez lesquels la communion sous les deux espèces est en usage, sauf les exceptions indiquées ci-après,

mais avec des différences notables dans la manière de la distribuer. Les *Arméniens* catholiques et les *Maronites* font seuls usage du pain azyme pour la sainte messe, comme les Latins, et comme eux aussi ils ne donnent la communion aux fidèles que sous l'espèce du pain ; les autres font usage du pain fermenté.

Ad II. Dès lors que le canon 866 permet à tout catholique de communier dans un autre rite que le sien, et ce sans aucune restriction, il n'y a pas de doute qu'un Latin, par exemple, allant communier dans une église grecque catholique, ne puisse recevoir la sainte communion sous les deux espèces, comme les fidèles de rite grec. De même un Grec uni communiant dans une église latine ne recevra la sainte communion que sous l'espèce du pain. C'est le sens obvie du canon 866, qui permet d'agir ainsi non seulement dans les cas de nécessité, mais aussi pour l'unique raison de satisfaire sa piété, bien qu'on puisse communier dans une église de son rite.

Il est peut-être superflu d'ajouter que cette permission de communier dans un rite autre que le sien ne s'étend pas aux églises schismatiques ; il y aurait communication *in divinis* gravement interdite à aller communier dans ces églises non unies à Rome.

Q. — Il me semble avoir lu autrefois dans l'*Ami* que le prêtre était obligé en justice à la récitation de son Bréviaire. En quoi consiste cette obligation ? Un curé ayant charge d'âmes est-il obligé à restituer une partie de son salaire parce qu'il a manqué au devoir ci-dessus mentionné ? Comment calculer cette restitution ?

R. — « Restitution » n'est pas un terme tout à fait exact dans la présente question. Le prêtre qui ne fait pas *fructus suos* en raison de l'omission inexcusable de son bréviaire, est mis à l'amende d'une somme correspondant à l'omission. Le versement qu'il en fait à son église, au Séminaire ou aux pauvres, n'est pas l'acquittement d'une dette de justice, mais une *pénalité* imposée simplement par le précepte positif de l'Eglise. Ce précepte, formulé au V[e] Concile de Latran sous Léon X (Constit. *Supernæ,* § 38, 5 mai 1514), confirmé par S. Pie V (Constit. *Ex proximo,* 20 sept. 1571), a été renouvelé et canonisé dans le *Codex,* au can. 1475 dont voici le texte :

Canon 1475. — § 1. *Beneficiarius tenetur peculiaria onera beneficio adnexa fideliter adimplere, et præterea canonicas horas quotidie recitare.*

§ 2. — *Si, nullo legitimo detentus impedimento, obligationi recitandi horas canonicas non satisfecerit, fructus pro rata omissionis non facit suos, eosque fabricæ ecclesiæ aut Seminario diœcesano tradat vel in pauperes eroget.*

La justice commutative n'est pas en cause, sinon en ce sens que le prêtre négligent n'acquiert pas le domaine des fruits proportionnés à l'office. Si donc il lui est interdit de les garder, c'est parce qu'il n'en est pas propriétaire, et non parce qu'il aurait injustement mis la main sur la *res aliena.* Quelques auteurs, il est vrai, font observer qu'il y a tout de même au moins *detentio rei alienæ* à partir du moment où l'on retient une somme d'argent qui n'est donnée par le pourvoyeur financier du bénéfice que sous la condition — voulue par l'Eglise — de l'office divin à réciter.

Mais, quoi qu'il en soit, les théologiens moralistes enseignent de commun accord 1° que la restitution s'impose, et 2° qu'elle s'impose non à titre de justice, mais à la manière d'une pénalité voulue par précepte positif de l'Eglise. Au fond, cette nuance importe peu, pratiquement parlant, puisqu'il y a quand même obligation en conscience de restituer.

Quant aux circonstances de cette restitution, voici qui répondra suffisamment à votre question.

1° D'après les textes où se trouve formulé ce précepte de l'Eglise, la restitution ne s'impose que six mois après la prise de possession du bénéfice.

2° La restitution, qui devait se faire autrefois *ad causas pias,* peut être versée d'après le *Codex* à la fabrique de l'église, au Séminaire, aux pauvres.

3° La restitution doit se faire : — *a)* sur la partie des fruits attribuable à la récitation de l'office, quand, en plus de cette récitation, le bénéficier (le curé) a, de par sa charge, d'autres fonctions ou offices à remplir ; — *b)* au prorata de la partie du bréviaire qui a été omise.

4° La restitution oblige *sub gravi* ou *sub levi* suivant qu'il y a matière grave ou légère dans l'omission.

5° L'obligation de restituer suit l'office *quoad diem* et même *quoad partes.*

Voilà pour les principes. Leur application pratique ne va pas sans quelque difficulté, à cause du partage proportionnel qu'il faut établir pour arriver à déterminer la somme qui correspond 1° à l'office complet en soi, tout seul, 2° à la partie de l'office qui aura été omise.

Notons d'abord qu'il s'agit ici exclusivement des émoluments perçus à titre *bénéficial* et non point des autres perceptions accidentelles qui n'ont pas canoniquement ce caractère.

Supposons, pour fixer les idées (les *idées* seulement), que la rente bénéficiale s'élève pour un *curé* en tout à 1.000 fr. par an. Cette somme se réfère *in globo* à toutes les charges de l'*office* annexé au *bénéfice* curial. Quelle est donc sur ces 1.000 fr. la quotité attribuable à la récitation du bréviaire ? De bons auteurs estiment qu'on peut s'en tenir au dixième (10 %). A notre avis, c'est assez. L'omission du bréviaire (seul) pendant une année entière obligerait donc à restituer 100 fr.

D'où il suit que les omissions partielles n'entraîneraient qu'une restitution assez mince. De là vient que les confesseurs se montrent généralement peu soucieux d'appeler l'attention des « délinquants » en fait de bréviaire omis *culpabiliter* sur l'obligation de restituer, laquelle ne porte ordinairement que sur des sommes légères. Il en serait autrement s'il s'agissait d'un « gras » bénéfice, et surtout d'un bénéfice ne comportant comme charge ou office que la seule récitation du bréviaire.

LITURGIE

Q. — 1° Je me sers, pour la visite des chrétiens de mon district, d'une chapelle portative du temps de guerre. Dans cette chapelle se trouve un ornement double (blanc et noir) en coton ; puis-je m'en servir en sûreté de conscience dans mes voyages seulement ?

2° J'ai un autre ornement double, vert d'un côté et rouge un peu violacé de l'autre. Puis-je me servir du rouge comme violet quand je célèbre en voyage des messes de vigile ou de férie des Quatre-Temps ou du Carême ?

3° La bénédiction de l'eau bénite doit régulièrement être faite chaque dimanche avant l'aspersion. Cela se comprend en pays chrétien où il faut chaque semaine beaucoup d'eau bénite ; mais en pays de mission, surtout quand le missionnaire n'a dans son centre que quelques dizaines de chrétiens, un litre d'eau bénite peut servir pendant un mois. Dans ce cas serait-il permis de suivre la coutume qui ne fait bénir de la nouvelle eau que quand la provision précédente (un litre) est épuisée ?

R. — Ad I. La S. C. des Rites exige que les ornements sacerdotaux soient en soie ou au moins moitié soie, c'est-à-dire qu'elle autorise les tissus qui gardent l'aspect de la soie mais dont la chaîne est en lin, coton, laine ou fibre de mûrier, le reste du tissu étant en soie véritable ; elle prohibe ceux qui seraient tout lin, coton ou laine, etc. (23 mars 1882, n. 3543 ; etc.).

Il est donc illicite *en soi* de se servir d'ornements en coton, à moins d'indult du Saint-Siège en permettant l'usage. La S. C. a permis quelquefois d'employer jusqu'à usure ceux qui étaient d'une autre matière que celle prescrite. (N. 2675, 3770).

Les circonstances dans lesquelles vous vous trouvez, en pays de mission, où il n'est pas toujours facile de remplacer les ornements qu'on possède, vous autorisent-elles à user de cette tolérance et à vous servir de ces ornements de coton dans les voyages où il vous serait difficile d'emporter d'autres ornements, et au moins jusqu'au jour où il vous serait possible d'en avoir d'autres ? Nous pensons que oui, mais il serait préférable que vous sollicitiez un indult qui vous mettrait parfaitement à l'aise.

Ad II. Quant à votre ornement vert d'un côté et rouge de l'autre mais un peu violacé, vous ne pouvez pas liturgiquement vous en servir alternativement comme rouge et comme violet, car s'il mérite sans conteste la dénomination de *rouge,* il ne peut être loisible de lui appliquer en même temps celle de *violet* ni par conséquent de le faire servir comme tel.

Cependant, comme, d'après le commun des théologiens, l'obligation de se servir d'un ornement de la couleur du jour ne s'impose que *sub levi,* toute raison sérieuse (comme serait celle de la difficulté d'emporter un ornement de plus dans la visite des chrétientés éloignées et d'accès assez pénible) peut autoriser à se servir d'un ornement d'autre couleur ; vous pourriez donc *tuta conscientia* employer votre ornement rouge un jour de férie ou de vigile qui tomberait pendant un voyage de cette nature.

Ad III. Régulièrement, comme vous le dites, l'eau qui doit servir à l'aspersion avant la messe chantée doit être bénite immédiatement avant, ou par le célébrant ou par un autre prêtre. Cette rubrique doit être observée quand on le peut sans inconvénient, comme toutes les rubriques. Elle ne semble cependant pas avoir une importance telle que dans le cas où il y aurait une raison de se servir pour cette aspersion d'eau bénite le dimanche précédent, on ne pût le faire sans commettre une faute.

Q. — Que peut-on déposer dans un réduit assez vaste au-dessus d'une chapelle privée, où de temps à autre se célèbre la sainte messe ? Est-il permis de l'utiliser comme chambre à coucher ? Pourrait-on y déposer des meubles, des ustensiles de cuisine, des réserves de fruits ou de légumes ?

R. — Le canon 1196, § 2, exige simplement que la chapelle privée soit « divino tantum cultui reservata et ab omnibus domesticis usibus libera, » et d'après Many, *De locis sacris,* n. 87, ces paroles s'entendent seulement du local servant d'oratoire, *ipsum locum oratorii,* et le droit commun ne défend pas d'avoir une chambre au-dessus : *ut supra oratorium sit cubiculum aut lectus ad dormiendum.*

Toutefois il est très convenable, *attamen valde decet,* qu'il n'y ait pas de chambre à cet usage au-dessus de l'oratoire, et la S. R. C. pour autoriser cette servitude a exigé plus d'une fois que « capellæ separarentur a præfatis periculis, vel duplici cameratione, vel, præter camerationem, magna umbella, *baldaquin.* » (12 sept. 1840, n. 2812 ; 23 nov. 1880, n. 3525, ad 2).

Finalement, comme ces concessions dépendent d'indults particuliers, il n'est pas douteux que les évêques, soit par les statuts, soit par des règles particulières, peuvent en régler l'approbation, et le prêtre qui en jouit ne peut s'affranchir des conditions exigées.

Q. — Ma fête patronale est S. Clément, le 23 novembre. Le dimanche précédent c'est la messe solennelle de *Requiem* pour les fondations ; le dimanche suivant c'est le 1er dimanche de l'Avent. Quand pourrai-je faire la solennité de S. Clément ?

R. — Le cas présent n'a rien de commun avec celui que nous avons traité à la p. 592, où S. Clément se célébrait dans un dimanche mineur. Aujourd'hui il s'agit de sa solennité renvoyée au dimanche majeur de 1re cl. 1er d'Avent. Que ferez-vous ?

D'après le décret général interprétant l'Indult du cardinal Caprara relatif à la solennité transférée des fêtes patronales, « si solemnitas ipsa translata incidat in Dominicam I classis, — c'est bien le cas du 1er Dim. de l'Avent où est renvoyée de droit la solennité de S. Clément cette année, — Missa erit de Dominica, quoad reliqua servatis rubricis ; et eadem solemnitas in proximiorem Dominicam liberam transferatur, » c'est-à-dire le 3e dimanche de l'Avent, si dans votre diocèse le